

LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica
Vol. 35 (2002): 241-272

ISSN: 1575-6866

De la hermenéutica a la acción comunicativa. Entre la experiencia de la nada y la experiencia del tú

José Luis ARCE CARRASCOSO y Jaume FERRARONS SÁNCHEZ
(Universidad de Barcelona)

Resumen

Este trabajo parte del concepto de “instancia abridora de mundo” como uno de los conceptos más elaborados de la reflexión filosófica, desde el predominio del ente, pasando por la conciencia, hasta llegar a un modo singular de experiencia que encuentra su apoyo en la “finitud” y en la “desposesión”. Los puntos esenciales del artículo son el análisis del frágil itinerario de la subjetividad, el estudio del *Da-sein*, como límite de la ontología substancialista, y la experiencia de la negatividad como forma apropiada para alumbrar la manifestación del ser. En este sentido, se pone de relieve la contraposición existente entre ella y la experiencia del “tú”, que se propone en Gadamer, y en la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas.

Abstract

The starting point of this study is the concept of the “world-opening instance” one of the most carefully created concepts in philosophical reflection, from the predominance of the being, via consciousness, to a singular mode of experience which finds its support in finiteness and dispossession. The main points of the article are the analysis of the fragile itinerary of subjectivity, the study of *Da-sein* as the limit of the substantialist ontology, and the experience of negativity as an appropriate form for illuminating the manifestation of the self. The article highlights the contrast between this and the experience of the “you”, proposed by Gadamer and by Habermas theory of communicative action.

Introducción

El concepto de “instancia abridora de mundo”, que conlleva la idea de que palabra no es únicamente instrumento de comunicación sino fundamento de apertura del mundo, es, sin duda, uno de los conceptos más complejos y elaborados de la historia de la filosofía, y quizás, por esta misma razón, uno de los más alejados de las nociones propias de la vida ordinaria, y del sentido común. Parece tratarse de una noción absolutamente contraintuitiva, a la que difícilmente, si únicamente contamos con la experiencia empírica, podemos encontrar un referente adecuado. La filosofía ha venido casi siempre buscando, a lo largo de su desarrollo histórico, el fundamento último del ente en cuanto ente, iniciando su tarea, con la interrogación por el ente, de acuerdo con el modelo que le ofrecen las cosas sensibles, las sustancias individuales y fácticas, existenciales. Esta pregunta por el fundamento último del ente no es, con todo, una idea propia de una única doctrina filosófica, sino lo que ha definido, propiamente a la filosofía como tal, es decir, a la filosofía como institución casi constantemente a lo largo de toda la historia. Y, por consiguiente, no resulta desacertado entender la idea de apertura lingüística del mundo, en términos de fundamento último debiendo preguntar por la forma y manera que ha tenido de evolucionar con la propia reflexión filosófica, así como por los motivos de esa singular ósmosis ontológica que se ha llegado a producir entre ambos. El prototipo de ente aristotélico, la substancia, la cosa, aquello que perteneciendo a una ontología comprometida con el sentido común, está en el origen de un proceso de desvelación que se aleja de toda intuitividad, dirigiéndose de forma inequívoca hasta el centro neurálgico de una problemática en la que en la actualidad todavía estamos sumidos: el tema de la apertura lingüística del mundo, abocándonos inevitablemente a la pregunta sobre la vigencia de la ontología de la cosa. Sin embargo, el hecho de que el pensador griego se llegase a preguntar por el sentido del ente en cuanto ente ofrece una segunda posibilidad de acercamiento hacia la ontología de la cosa, la de restablecer el nacimiento de la pregunta misma, la fuerza originaria del preguntar que se ha convertido para nosotros en una forma ingenua de hacer ontología. Es preciso, pues, para comprender la cuestión, que al preguntarse por la instancia abridora de mundo, se haga con el mismo grado de radicalidad con que la cuestión ontológica apareció en sus fundadores.

De este modo, volvemos a interesarnos por la reflexión de los filósofos griegos como depositarios de las credenciales que legitiman la pregunta del ente en cuanto ente. Pero, desde nuestro punto de vista actual, no podemos dejar de preocuparnos por la meditación de aquellos otros que desde postula-

dos más modernos, llegaron a formular la pregunta por el ser, desde una posición no substancialista, dirigiendo su mirada inquisidora hacia otro ente diferente al ente “ante los ojos”. Se trata este nuevo momento, de un segundo nacimiento de la filosofía que tiene lugar cuando se lleva a cabo el descubrimiento del sujeto, produciéndose una circunstancia decisiva ya que el filósofo sufre, por primera vez, y en forma de crisis aniquiladora, alejándose del sentido común, la ruptura con la cosa como exigencia ineludible para la instauración de la verdad. Nuestro propio acceso a la filosofía, definitivamente, debe pasar inevitablemente también por Descartes, Kant, y Hegel, en un sentido existencial, porque únicamente así podremos saber realmente qué es la filosofía como experiencia capaz de trastornar y revolver nuestra forma acrítica de estar instalados en un mundo que había venido gozando de consistencia inalterable. Esta experiencia representa, por otro lado, la condición metódica necesaria para la comprensión del concepto de “instancia abridora de mundo”, y, con él, del sentido del ser.

Por otro lado, la instancia abridora de mundo remite al lugar privilegiado de una especial experiencia. Pero si ésta ha de tener para nosotros un sentido, es notorio que no la obtendrá desde una actitud cotidiana y natural que contempla las cosas dotándolas de una sustancialidad irrefragable, sino que, al contrario, sólo puede conseguirlo mediante una reflexión en el campo del sujeto en lucha por su propia autofundamentación, aun cuando la experiencia del ser acabe por surgir del fracaso al que parece estar condenada la autofundamentación del propio sujeto, en oposición a la preponderancia del ser. De manera que, así como la experiencia del sujeto venía a ser la experiencia de la libertad, de la dignidad y de la autonomía, la experiencia de la instancia abridora de mundo es, en primer lugar, experiencia de la finitud y de la desposesión. Además, desde otro ángulo, dicha experiencia de la instancia abridora de mundo renueva la pregunta originaria del ente en cuanto ente. Una pregunta totalmente alejada del universo significativo de la cosa que se plantea con toda su riqueza hasta el punto que llega a reformularse como preguntar por el ser frente al ente, con lo que es preciso tener que considerar si la pregunta originaria es la pregunta por el ente, o si, por el contrario, implica por debajo de la cuestión ontológica tradicional un mudo interrogante dirigido hacia el ser del ente e, incluso, más allá, al mismo ser en cuanto tal. Estos dos aspectos, la experiencia del sujeto como ruptura con la sustancia hasta la nada de la desposesión y la renovación del preguntar originario que reclama una refundación de la filosofía, caracterizan, cada una en su propia dimensión, la obra de Martin Heidegger. El término “instancia abridora de mundo” es un concepto técnico que se ha considerado adecuado para señalar el lugar

de esta interrogación. Heidegger, por su parte habla de “ser-para-la-muerte” y de “lenguaje” como los dos extremos entre los que pendula esta experiencia e interrogación, hasta ofrecer su peculiar respuesta.

I. El itinerario histórico del sujeto y su fragilidad

La obra heideggeriana *Ser y tiempo* es un intento de replantear la pregunta por el ente en cuanto ente desde el punto de vista del desfondamento del sujeto. Como es sabido, se trata de una obra inacabada cuyo valor hay que buscarlo, en parte, precisamente, por haber puesto de relieve el callejón sin salida al que conduce la ontología clásica de la subjetividad. Ahora bien, conviene no caer en el error de interpretar que el haber desmontado el paradigma del sujeto implica una regresión histórica hacia la ontología naturalista de la cosa. *Ser y tiempo*, en realidad, es una obra que se instala en el lugar propio de la problemática que separa al sujeto del lenguaje, implicando un rompimiento que no es, ni puede ser instantáneo y clausurado de una vez por todas. En verdad que estaríamos en un mal camino si pensáramos que la singular quiebra que implica esta obra se forja de manera súbita, ya que existe toda una “prehistoria” en la crisis de la subjetualidad que comienza con Descartes mismo y sigue adelante hasta el estallido representado por la persona y la obra de F. Nietzsche. Por su parte, los posteriores trabajos llevados a cabo por E. Husserl¹, representan el último y más riguroso intento de apropiación de la ontología subjetualista en una época que conoce ya la amenaza técnica en la filosofía, encarnada por el psicologismo y el positivismo. La filosofía únicamente puede sobrevivir, así lo entiende el propio Husserl, recuperando el planteamiento cartesiano e instalándose sobre el fundamento de la certeza absoluta, es decir, en la conciencia, en el yo, en el sujeto, llevando a cabo un discurso más radical y exacto que el meramente fundado en los hechos. Y es, precisamente, en los límites marcados por este intento, llevado a cabo con todo rigor por Husserl, donde se patentiza el abismo que se abre ante el sujeto, configurándose, con ello, el conjunto de condiciones previas para la crítica heideggeriana. Sin embargo, la filosofía no vuelve, en este punto, a los hechos ni a las cosas, sino que profundiza en la cesura abierta, avanzando en una dirección diametralmente opuesta a la que ya había tenido que abandonar.

¹ Vid. Adorno, Th., *Sobre la metacritica de la Teoria del conocimiento*, Monteavila Ed. Caracas, 1970.

La experiencia del sujeto venía a mostrar la realidad substancial, objeto de la ontología aristotélica, como representaciones de una conciencia, o de un “yo”, sin el cual no pueden existir ni ser constatadas. El término “substancia”, en cambio intentaba expresar todo lo contrario, ya que con este concepto se pretendía expresar aquello que no depende de otra cosa para existir, siendo, consiguientemente, algo totalmente irreducible que se fundamenta en sí mismo. El modelo de la sustancia remitía siempre a la cosa sensible, a una presencia ante los ojos, ya fuera, un árbol, una casa, una nube. Incluso, el hombre mismo era considerado como una cosa, ciertamente, de naturaleza peculiar, ya que podía conocer otras cosas a través de una comunicación que se lleva a cabo mediante una captación de imágenes que se internalizan, en primer lugar, por medio de los sentidos externos. Frente a esta opción, la revolución provocada por la filosofía del sujeto, que rompe con los esquemas del sentido común y de la visión natural y cotidiana del mundo, comienza con Descartes, afirmando el rango derivado y dependiente del “ente ante los ojos”². Los entes remiten a la conciencia, la conciencia misma sólo puede autofundamentarse por su propia evidencia, y, en última instancia, quedar fundamentada en Dios. Pero cuando esta última justificación se manifiesta como imposible, la conciencia se erige en fundamento solitario y autosuficiente de las cosas, en raíz ontológica del mundo, llegando a autodivinizarse, e identificándose con lo absoluto. Con todo, la ontología de la cosa no acaba su periplo con la publicación de las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes. La historia de la subjetividad moderna es la lucha por defenderse del substancialismo inherente a una conciencia que se define como sustancia pensante, y que en virtud del principio de causalidad, y de la veracidad divina, llega a converger con el mundo. En tal situación, la relación conciencia-objeto se interpreta en términos materiales como una relación entre cosas, conduciendo inevitablemente a todas las paradojas típicas del idealismo. Por ejemplo, cuando se afirmaba que la realidad sustancia y la conciencia tienen su punto de conexión en la propia representación, debiendo contar, consiguientemente, con una “cosa en sí” anterior a la representación y un objeto representado, dependiente del sujeto, introduciendo una dicotomía insostenible para el pensamiento crítico. Por ello, hubo que desestimar y negar la validez de aquella “cosa en sí”, afirmándose que el objeto debe identificarse con la pura representación subjetiva, tal como, en cierta manera y medida ya había pretendido Berkeley, y que el mundo permanece encerrado en el interior de la conciencia, sin explicar en qué consiste o de qué modo puede enten-

² Vid. Descartes, R., *Med. III*, A. T. VII, p. 33.

derse el lado exterior de esa realidad. En conclusión, el pensamiento substancialista vino a mostrarse incapaz de entender la esencia de la conciencia, reproduciendo una y otra vez los esquemas ontológicos de la metafísica realista ingenua.

Realmente no sería exagerado reconocer que hay que esperar al planteamiento kantiano para encontrar un mínimo grado de claridad en estas cuestiones problemáticas. Una de sus mejores aportaciones a la metafísica de la subjetividad es su distinción entre el hombre psicológica y existencialmente considerado y el sujeto trascendental, como principio fundamentador de la objetividad. Las estructuras cognoscitivas *a priori* del sujeto son principios universales y necesarios que garantizan la objetividad de la representación sin necesidad de tener que proceder al principio de concordancia ni de asimilación que había venido admitiendo toda una tradición filosófica que había quedado ya fuera de juego³. La objetividad es el producto y resultado de la actividad sintética del sujeto, pero no en un sentido físico, sino como resultado de una conformación esencial y significativa que debe ser puesta en el haber de la razón pura, en la actividad objetivante característica del entendimiento. Kant, en este sentido, no niega la existencia de un mundo exterior a la conciencia, sino que viene a caracterizar al espacio y al tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad, es decir, como modos de ser de la subjetividad trascendental, y condición de posibilidad para los fenómenos empíricos.

Ahora bien, el problema reside, en estos momentos, en ver si realmente se ha comprendido rigurosamente a Kant, o si, por el contrario, nuestra forma ordinaria de pensamiento sigue atrapado en las redes del realismo substancialista, mientras que única y esporádicamente la reflexión viene obligada a recuperar su cariz crítico mediante un constante esfuerzo. Efectivamente, no está de más recordar lo que llegaría a escribir K. Marx cuando afirma que “mi método dialéctico no es sólo fundamentalmente diferente del de Hegel; sino que es exactamente lo opuesto a él. Para Hegel, el proceso de pensamiento, que, según él, se convierte en sujeto autónomo bajo el nombre de razón es el que crea la realidad; para mí, al contrario, la idea no es otra cosa que la materia, aun cuando se trate de la materia traspuesta y reflejada en el cerebro humano”⁴. La semántica de la cosa brota con naturalidad en el trascurso de la vida ordinaria y se proyecta de forma silenciosa sobre el quehacer del científico que no se plantea ninguna reflexión ontológica, sino que continúa aceptando una dotación acrítica de significados básicos. Por eso, a pesar de

³ Vid. Kant, E., *KrV*, B-138.

⁴ Marx, K., *El Capital*, vol. I. prefacio a la segunda edición.

importantes aspectos introducidos por el “giro lingüístico”, podría decirse que en un cierto sentido la problemática abierta por Kant sigue siendo el lugar secreto de la discusión contemporánea, ya que lo que se debate no es el carácter preteórico y lingüístico de la síntesis abridora de mundo, sino el sentido de esta síntesis en cuanto constitución a priori del objeto⁵.

Para comprender adecuadamente el significado de la expresión “instancia abridora de mundo” se ha de contar previamente con un saber comprensivo acerca del sujeto y experimentar la ruptura con el universo semántico de la cosa. Es posible que muchas de las ciencias más avanzadas puedan ofrecernos un punto de apoyo para emprender esta tarea, pero sólo la filosofía acierta a plantear una semántica radicalmente nueva adecuada al caso y a la finalidad propuesta. En este sentido, cabe reconocer que una experiencia como la requerida sobrepasa la que se pueda proponer mediante una simple y atolondrada lectura de la obra kantiana, ya que se pueden poseer conocimientos teóricos de la *Crítica de la razón pura*, mientras se sigue practicando una aceptación prekantiana del mundo. La filosofía, realmente, exige una auténtica conversión personal, y si desterramos la experiencia subjetual, entendiéndola como una mera hipótesis, entonces, la instancia abridora de mundo, no tiene para nosotros ningún otro sentido que el de una idea poco “plausible”, cuando es observada desde la arrogancia del hombre-masa, que se considera bien provisto de certezas adecuadas para el manejo del mundo.

El sujeto de la síntesis apriorica, tal como se concibe en la filosofía de Kant y a partir de él, es el que permite configurar el “ser del objeto” y “los rasgos generales del objeto”, es decir, un fundamento que nos ofrece el ser y la esencia, no del ente, sino de los mismos objetos. Y este sujeto no puede ser empírico, es decir, el hombre individual, sino el sujeto trascendental, que actúa como condición de posibilidad y fundamento de la objetividad. Sin embargo, las estructuras sintéticas y universalizantes del sujeto trascendental pueden llegar en un momento determinado a confundirse e identificarse con las estructuras genéricas y filogenéticas de la especie humana, producto de la evolución biológica, reproduciendo, en este caso, todo un conjunto de paradojas epistemológicas, y llevándonos a una ambigüedad de la que es difícil salir. El carácter histórico y contingente de la “instancia abridora de mundo” podría facilitar esta confusión hasta llegar a formulaciones difícilmente acep-

⁵ Vid. P. e. Laffon, C., *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993, p. 223: “Es una hipótesis difícilmente plausible la de suponer que el lenguaje decide *a priori* sobre lo que puede aparecer en el mundo previamente y con tal independencia de lo que de hecho ocurre en éste (o, al menos, es difícil explicar que con un mecanismo de adaptación semejante la especie no haya sucumbido hace tiempo)”.

tables. Con todo, una descentralización radical de la instancia abridora de mundo vendría a liquidar cualquier garantía de validez para el conocimiento y esto no simplemente por un simple problema de “correspondencias” con el “mundo real”, sino porque la verdad, como fenómeno ontológico no tiene cabida en una objetividad exclusivamente empírica. De manera que, tal como se parece desprenderse del planteamiento husserliano, la propia hipótesis descentralizadora que reduce la instancia abridora de mundo a la especie humana se disipa y destruye a sí misma en cuanto teoría científica. El carácter trascendental de dicha instancia es incuestionable, y, consecuentemente, lo que hay que revisar es el concepto subjetualista y racionalista de “trascendentalidad”, con el objeto de hacerlo lo más coherente y compatible con el fenómeno de un ente que sea a la vez contingente y necesario. Y este intento es el que viene a realizar por primera vez Heidegger en su obra *Ser y tiempo*, ofreciendo como resultado la elaboración del concepto de *Da-sein*, que se erige en límite y sobrepasamiento de toda una forma tradicional de ontología subjetual, erigida en torno al paradigma del sujeto como conciencia, y que recorre el largo camino histórico situado entre Descartes y la Fenomenología.

2. El *Da-sein* como límite y superación de la ontología subjetualista

La experiencia del sujeto cuando implica una ruptura con el universo existencial de la cosa acaba planteándose inevitablemente la relación entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico, incluida la especie humana, como sujeto colectivo. Y dado que el sujeto trascendental remite a un singular instancia intersubjetiva como seres pensantes, o como razón pura, y, por tanto, como fundamento de un razonamiento válido, no puede entenderse, pues, que la validez sea simplemente un hecho empírico. El sujeto trascendental mientras el lugar de la verdad como tal, y, así si nosotros somos sujeto de una verdad, sólo en la medida en que lo somos, somos sujeto trascendental. Una proposición aritmética correcta ($2 \times 2 = 4$) implica un proceso mental psicológico repetible una multitud de veces, al igual que ocurre con otra proposición del tipo “ $2 \times 2 = 6$ ” que conlleva el mismo tipo de proceso psicológico. Ahora bien, en él se incluye su objetividad y verdad; hay una validez y una constancia que se renueva en cada acto individual, por lo que puede decirse que en todos ellos su validez es una y la misma, remitiéndose, consiguientemente, a la unidad del sujeto trascendental. Cuando pensamos una verdad como la indicada, de alguna manera, nos hemos colocado en un contexto superior al individual, alcanzando el nivel de la verdad objetiva frente al de la opinión subjetiva e

individual. Ahora bien, nosotros somos también, y, sobre todo, individuos, realidades que, entre otras cosas, estamos insertos en el mundo, y sometidos al principio de causalidad que impera en la totalidad de la naturaleza. Por todo ello, si todavía queremos seguir hablando filosóficamente del hombre, que ha acabado por convertirse en un misterio, no lo podemos entender ya como especie biológica, sino como un lugar de encuentro trágico entre su naturaleza empírica y la validez universal de la razón. El elemento empírico hace acto de presencia en la captación del mundo de la existencia, mientras que el principio trascendental se nos evidencia en la constitución del mundo de la razón. Y entre ambos extremos, la experiencia del sujeto que llega así a convertirse en la experiencia de la soberanía del “yo” que se impone al mundo constituyéndose como fundamento apriórico de las cosas. La ruptura del sujeto frente al universo de las cosas llega a equivaler a la liquidación de “sí mismo” como una cosa, y a la constitución de sí mismo y del mundo desde la libertad autolegisladora de la razón, desde la autoconciencia donde se pone la certeza absoluta y última.

Ya en la *Crítica de la razón práctica* la problemática ligada a la génesis subjetual del mundo significativo queda recodificada y modificada por Kant en términos extraepistemológicos, es decir, éticos y morales. Desde el nuevo planteamiento, la vida científica, podría decirse, es una forma derivada de la vida moral. La palabra “razón” designa, primeramente, una experiencia del “ser” que hace posible el sometimiento a la verdad, propia del hombre especulativo, del filósofo y del científico. Sin embargo, es, sobre todo, en la obra de Fichte, y con mayor radicalidad, incluso, en la de Hegel, donde esta subjetualidad práctica desplegará sus estructuras como condiciones de todo conocimiento o elaboración conceptual abstracta. Para Fichte, como es de sobra conocido, la misma dicotomía cognoscitiva sujeto-objeto tiene, en último término, un sentido ético, ya que el objeto representa únicamente la resistencia que la libertad ha de vencer para experimentarse a ella misma como soberana. Y, por cuanto se refiere a Hegel, es obligado reconocer que su problema ya no será tanto un problema gnoseológico acerca del sujeto de conocimiento, ni un problema exclusivamente moral individual acerca del sujeto moral, sino una cuestión prioritaria, la del ser de una institución, el estado, que, independiente y previamente a la conciencia o reflexión moral desarrollada por el individuo empírico, articula y supera el antagonismo entre deseo natural y ley racional, trascendentalidad y facticidad, verdad absoluta histórica y objetivamente encarnada en un espíritu (*Geist*). Dicho de forma breve y concisa, Hegel descubre el sujeto anterior a la conciencia y al “yo” en el que lo trascendental y lo empírico llegan a quedar reconciliados. Propiamente

hablando, con la reflexión hegeliana, el sujeto trascendental o, mejor dicho, el Espíritu se ha alejado tanto del sujeto empírico e individual, que por así decirlo, encarna a un principio que camina en soledad configurando el devenir histórico, prejuzgando los grandes movimientos políticos de las sociedades, de los cuales es el fundamento y significado oculto. La razón como instancia “trascendental” preteórica, presente desde siempre en la vida de la conciencia, de alguna manera viene a prefigurar el concepto de “instancia abridora de mundo” aunque no resuelve el problema de la unidad entre trascendentalidad y facticidad más que proyectándose a una apocalíptica reconciliación situada al final de la historia. Y eso es así ya que la superación del “antagonismo” indicado se concibe en términos de una absorción y disolución del elemento fáctico en el elemento de autotransparencia de la razón. Podría decirse que la propia noción de historia elaborada por la reflexión hegelina rezuma y es, propiamente, un trasunto de la idea cristiana del advenimiento de Dios al mundo, y de la consumación del mundo en el reino divino.

Tras el amplio horizonte abierto por el idealismo alemán, por lo que respecta a la problemática del sujeto trascendental kantiano, la filosofía contemporánea opera con Husserl un repliegue estratégico que pretende responder a las críticas encarnizadas que la ciencia emprende en contra de la especulación metafísica del idealismo alemán. La ciencia exige “hechos” y la filosofía responde con un inmanentismo radical que permite denunciar las construcciones ideológicas de la propia ciencia empírica, tanto como las raíces mitológicas del positivismo en las que se apoya la crítica a la metafísica. El positivismo se desenmascara así él mismo como una pretendida metafísica del “sentido común”, mientras que el repliegue husserliano supone un retorno a la conciencia, a las evidencias primeras e irrefutables, que ponen en cuestión las creencias naturales de la vida cotidiana. Ahora bien, si procedemos a ubicar el planteamiento de Husserl dentro del desarrollo histórico mismo del movimiento fenomenológico vemos que con Heidegger la intuición hegeliana de una instancia trascendental superior y distinta a la conciencia se hace efectiva apelando a los fenómenos mismos sin que esto tenga que suponer una restauración tardía de la ontología substancialista, ya que esta realidad anterior al sujeto no es una cosa, imponiéndose con necesidad tener que ver en qué consiste su “ser”, y a qué orden o esfera ontológica pertenece.

El concepto de *Da-sein* en *Ser y tiempo* se levanta sobre el fondo de una confrontación táctica con la fenomenología del sujeto, tal como la había diseñado y desarrollado Husserl. La exigencia de someterse a lo dado, como pretendía el positivismo radical, sin apelar a construcciones previas revela inesperada y súbitamente su potencial revolucionario, en el momento que

Heidegger reinterpreta el “yo” puro de Husserl, producto de sucesivas reducciones, como una elaboración reflexiva y académica de segundo grado que olvida la primera y más radical de las evidencias, la existencia y el “ser ahí” en un mundo que se me presenta como algo que amenaza y donde puedo morir. Frente a la validez indubitable de la certeza absoluta cartesiana, o frente a las imposiciones de un “cogito eternitario” como el preconizado por la fenomenología husserliana, Heidegger propone partir más modestamente de un irreducible “aquí”, perfilando en torno a él toda una red de significaciones esenciales. Consecuentemente, la más radical de las evidencias no será ya la constatación del campo eidético de las representaciones, para afirmar el *factum* más originario del ser presente a la conciencia, en cuanto única y primera de las certezas. La fidelidad a los fenómenos reclama precisamente que el filósofo se haga cargo de la existencia, la cual debe entenderse no como un realista y substancial “en sí” de las cosas externas, sino como el hecho de mi existir. Por eso están, precisamente las ideas heideggerianas de *Geworfenheit* y *Befindlichkeit*. La reducción y el “yo puro” de Husserl aparecen entonces como construcciones derivadas de un fenómeno originario, el del *In-der-Welt-sein*. Sin embargo esta singular y nueva forma de “subjetividad”, concreta y situada, preocupada por su vida, no lleva a cabo ni desarrolla una tarea filosófica exclusiva ni prioritariamente reflexiva y reclusa en sí misma, sino una actividad radicalmente mundana que se relaciona con las cosas como puras posibilidades de su existir ahí, como proyecciones semánticas de un proyectar que se legitima de una forma preteórica apoyándose en un sentido del “ente como ente” tácito e inexpresado. Ahora bien, ¿no es verdad que de este modo se vuelve al sujeto empírico, al individuo “real”, y consecuentemente, al mundo tal como lo entendía el pensamiento prekantiano, arraigado en el paradigma de la visión natural y cotidiana? Sin embargo, el mérito de Heidegger consistirá en mantenerse, de alguna manera, dentro de la perspectiva trascendental, entendiendo el *Dasein*, el existente concreto, como un lugar de validez preteórica, como fundamento proyectivo e instrumental de “cosas” que antes de ser realidades en sí, son útiles u obras, redefiniendo la síntesis ontológica en términos de naturaleza práctica que remiten a un lenguaje enraizado históricamente. Las estructuras del *Dasein*, tienen, de este modo, el rango de un principio apriórico que predetermina lo que puede surgir en el mundo, situándolo dentro de un horizonte de sentido, pero que al mismo tiempo incorporan el carácter contingente de lo existente mundano, es decir, la pura facticidad como una exigencia necesaria para la síntesis.

Con todo, este planteamiento es tan delicado y con un equilibrio tan inestable y problemático, que el paso indebido dirigido a establecer una lectura

del *Dasein*, interpretado como estructura fáctica y real, ha podido darse con cierta facilidad, favoreciendo la restauración de una metafísica naturalista. Sin embargo, la dirección apuntada por M. Heidegger, desde el sujeto al *Dasein*, no es la de la inmanencia conciencialista al espacio abierto de las cosas naturales y contingentes, sino una radicalización del fundamento subjetual que descubre por debajo del “ego puro” la magnitud de un abismo, que arruina la certeza objetivista y proposicional en el acto de una desposesión. Así, frente al sujeto que se pone a sí mismo como fundamento último de la reflexión de la autoconciencia en cuanto certeza absoluta, el *Dasein* encuentra en su mismo ser, dos hechos: a) la facticidad, el hecho de estar inserto ya desde siempre en un horizonte contingente de sentido que limita las posibilidades de elección y la libertad constitutivas de la existencia, y b) la estructura apriorica del tiempo finito configurado por tales posibilidades fácticas.

Se ha pretendido interpretar todas las estructuras ontológicas del *Dasein* como si se tratara de fenómenos psicológicos del individuo, y como si se pudiesen ubicar ellos mismos en un nivel de análisis más radical desde el cual se llegase a explicar el *Dasein* y como si esta explicación no fuese ya una elección de posibilidades y una autointerpretación existencial en términos substancialistas. Es cierto que los fenómenos analizados por Heidegger pueden tener su recodificación empírica, pudiendo ser entendidos como elementos del devenir biográfico de un individuo concreto, pero esto es algo que también ocurre, por ejemplo, con las mismas proposiciones matemáticas que aun cuando implican procesos psicológicos, este hecho no puede invalidar su objetividad y su carácter “universal y necesario”. Con todo, los motivos de cierto rechazo de la filosofía heideggeriana hay que buscarlos en la propia naturaleza de la experiencia ontológica que él pretende oponer a la experiencia reflexiva de la conciencia. Porque si el *Dasein* está atravesado totalmente por esta negatividad de la instancia abridora de mundo, fáctica, contingente e histórica, y, además, “trascendental”, el acto de autoapropiación que hace posible la libertad y la autenticidad de la historia no puede tener la forma de una autoafirmación, sino que únicamente puede ser un acto en el que se afirma la propia negatividad constitutiva del “ser ahí”, y en consecuencia, la desposesión originaria que él fundamenta. De manera que el *Dasein* libre, únicamente puede quedar determinado en su autenticidad como un “ser resuelto” en “ser para la muerte”.

3. La experiencia de la negatividad y la instancia abridora de mundo

Dentro de los límites establecidos por el desarrollo mismo del trabajo, lo que nos interesa aclarar acerca de la instancia abridora de mundo son dos aspectos fundamentales. El primero, acerca de la experiencia filosófica que va ligada al descubrimiento y comprensión de este fenómeno, y el segundo ver, en una caracterización general, lo que tal experiencia supone con respecto a la pregunta fundacional del pensamiento filosófico. Pues bien, ante todo, lo que debe quedar expuesto con toda nitidez es que la experiencia de la instancia abridora de mundo nos remite a los núcleos semánticos que se manifiestan como constitutivamente ligados a la facticidad de la existencia. Estos significados básicos cualifican la experiencia del *Dasein*, dentro de un determinado marco, permitiéndonos interiorizar el concepto como algo que nos importa y en lo que estamos implicados, llegando a afectar, incluso, a lo más íntimo de nuestra existencia. Únicamente así se garantiza el rigor de la comprensión, pues el factor experiencial es más fundamental y originario que el meramente teórico, por lo que respecta a la interpretación filosófica: únicamente la experiencia de la facticidad capta la instancia abridora de mundo, de manera que no pueda ser modificada a capricho. El uso del concepto filosófico desarraigado de la experiencia que le es propia, ha de traducirse en una alteración decisiva de su red semántica. Esta experiencia a la que nos estamos refiriendo nos dice que en las raíces del sujeto hay, en calidad de fundamento anterior a toda certeza científica y objetiva, un ente para el cual “ser” equivale a negarse como mero ente y a proyectarse como lugar dispuesto para la manifestación del ser. Para este ente, dicho brevemente, la onticidad de su ser es ontologicidad constitutiva en la que aparece el ser como tal. El ente ontológico debe ser, pues, trascendental y finito, por cuanto se refiere a la validez y por cuanto se refiere a la facticidad. Sin embargo, no se trata de una mezcla indiscriminada o de una mera yuxtaposición de dimensiones opuestas, o incluso, contradictorias, sino de un ser unitario, para el que la facticidad apropiada se erige en la condición necesaria del conocimiento y de la acción. No es una mera negatividad que haya que entender como una simple pérdida o una carestía, o una negatividad y positividad simplemente ligadas en un aquí y ahora, sino la afirmación de la negatividad, en cuanto plena de positividad de existencia y sentido. En el *Dasein* se resuelve así la antinomia entre lo universal y lo concreto, provocada por la dicotomía sujeto trascendental/sujeto empírico, que no encontraba ninguna otra salida que una mítica reconciliación al final de la historia o la postulación, mediante la dialéctica de la razón práctica, de una vida infinita donde se realizaría el bien supremo. Para el *Dasein*, el “individuo trascendental”, valga esta expresión, la verdad

implica una radical finitud y acabamiento, y en la muerte encuentra su plena realización.

En segundo lugar, interesa, tal como ya hemos indicado, dejar constancia del cambio de “paradigma” ontológico que supone el descubrimiento de *Dasein*, ya que éste implica consecuencias decisivas por lo que se refiere tanto a la experiencia de la autoconciencia como fundamento, cuanto a la interpretación substancialista del hombre, tal como había venido preconizando gran parte de la metafísica tradicional. La ontología substancialista había elaborado un concepto de hombre que, desde nuestra propia perspectiva histórica, sólo puede concebirse como una determinada autointerpretación del *Dasein*. La Ontología fundamental está obligada a explicar esta autointerpretación mediante el instrumental que le ofrece su propia concepción. Para el substancialismo el hombre es una cosa entre las cosas, y como tal está dotado de una naturaleza que da razón de sus necesidades, cuya realización, además, comporta la plenitud del “animale rationale”. Entre una moral hedonista y la moral aristotélica, existe, por supuesto, un abismo de interpretación por cuanto se refiere a la concepción de la felicidad suprema del hombre. Sin embargo, entre ambos se comparte un mismo paradigma ontológico, y una determinada autointerpretación del existente humano, a saber, el hombre como una cosa, como una substancia, como una presencia “ante los ojos”. Por eso puede decirse que, en términos generales, la filosofía ha venido cerrando sus puertas a la experiencia de la “nada”, dejando de lado el cuestionamiento radical de la “forma de vida” que le es propia al hombre como realidad ontológica fundamental, por entender que toda modificación que se lleva a cabo en su existencia sólo le puede afectar de forma “accidental”. Con el subjetivismo moderno el hombre, en cuanto sujeto, deja de ser una cosa entre las cosas, para convertirse en el ente ejemplar entendido como conciencia, y, por tanto, fundamento de la representación. El sujeto es el centro, decidiendo el sentido de la ontología que debe abrirse al ser desde la libertad inherente a la autoconciencia del “yo”. El sujeto se convierte en núcleo de responsabilidad en el que se apoya y sustenta todo acto de racionalización. El propio planteamiento kantiano es solidario con esta concepción de la subjetividad, llegando a afirmar que “somos nosotros mismos los que introducimos el orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza”⁶. Sin embargo, tanto la concepción substancialista del hombre, como la consideración subjetual moderna, van, en realidad, a quedar eliminadas por mor de la imposición de un nuevo concepto que no es otro que el de *Dasein*, destinado

⁶ Kant, E., *KrV.*, A-125.

a superar las limitaciones ontológicas a las que estaban expuestas las otras concepciones historicamente dadas. Con todo, aunque ahora pensemos que de alguna manera este *Dasein*, implica una cierta perpetuación del papel de “ente ejemplar” atribuido al “sujeto” de la modernidad, sería necesario recordar que aquí la dimensión filosófica radical y genuina será la que niega aquello que el hombre tiene de específicamente natural y cotidiano, es decir, su dimensión óntica, ya sea substancial o subjetual, del “animal racional”. El *Dasein*, es en realidad el “lugar del ser”, y su centralidad y fundamentalidad no significa otra cosa que el privilegio del descentramiento frente a la validez que se le impone. Contrariamente al sujeto que lleva en él mismo el contenido de la verdad, como certeza absoluta, para el *Dasein*, la validez procede de una realidad externa ya ajena radical, remitiendo, realmente, a la instancia abridora de mundo, histórica y contingente, a la vez que trascendental. Este acontecimiento que habilita al hombre para poder imperar es el “ser”.

4. Acerca de la constitución del *Dasein* como ámbito de manifestación del ser

Ya que lo que pretendemos dista mucho de una exposición y análisis detallado de todos los principios constitutivos esenciales del *Dasein*, podemos provisionalmente y sin más preámbulos comenzar diciendo que uno de los conceptos centrales por lo que se refiere a la aprehensión de su ser, es el de *Geworfenheit*, (tanto como el de *Befindlichkeit*, con el que guarda estrechas relaciones, estando muy próximos entre sí), que debe entenderse, tal como se ha hecho ordinariamente, como el “estado de yecto” y, por consiguiente, como un no poder no existir ahí. En este sentido el propio Heidegger puede aclarar la cuestión en los siguientes términos:

“esta necesidad del quebrarse, sin embargo, sólo puede perdurar cuando lo que debe quebrarse se ve obligado a entrar en una tal existencia. El hombre, efectivamente, está forzado a este existir; está arrojado en la necesidad de un tal ser, porque la fuerza sometidora como tal, para aparecer imperando necesita para sí el lugar de lo manifestado. Entendido desde esta necesidad forzada, por el ser mismo, se nos hace patente, la esencia del ser humano. La existencia propia del hombre histórico significa: ser puesto como brecha en la que irrumpe y aparece la superioridad del poder del ser, para que esta brecha misma se quiebre bajo el ser”⁷.

⁷ Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 149.

El mismo texto establece la relación entre esta fundamental idea, en cuanto facticidad y el fenómeno de “ser-para-la-muerte” (*Sein zum Tode*), que unas líneas anteriores a las últimamente citadas recogían de forma explícita:

“En la reciprocidad entre la fuerza sometedora de lo ente en su totalidad y la existencia violenta del hombre se efectúa la posibilidad de una precipitación en la sin-salida y el sin-lugar: la ruina”⁸.

La muerte no es un acontecimiento que simplemente tiene lugar al final de la vida, sino que se erige como la posibilidad formal y posibilitante de todas las posibilidades fácticas. El *Dasein* existe realmente y no es otra cosa que el conjunto de sus posibilidades, pues su temporalidad tiene el sentido de la proyección, del proyectarse. Por tanto, la “substancia” del existir-ahí está compuesta y hecha de las posibilidades fácticas, las cuales no son poseídas por el *Dasein*, sino que le constituyen. La facticidad inherente a todas las posibilidades “impuestas” al *Dasein* implica su “fundamental” no-poder no existir-ahí. Las posibilidades, fácticas e impuestas a la vez, comportan una no-posibilidad, un no-poder incardinado en su mismo ser posibilitador. La unidad de la posibilidad formal y la posibilidad fáctica, o de la no posibilidad en la posibilidad, es la estructural “posibilidad de la imposibilidad”, es decir, la muerte:

“Mas ésta y su posibilidad no se introducen sólo al final, cuando el que actúa con violencia no acierta y se equivoca en algún acto violento particular, sino que esta ruina impera y espera desde el fondo de la reciprocidad entre la fuerza sometedora y la actitud violenta. La actitud violenta debe quebrarse frente al ser cuando éste impera como lo que es esencialmente”⁹.

A medida que el *Dasein* concibe su ser como un poder ser, como una estricta posibilidad, debe experimentar el no-poder de la *Geworfenheit* y el inherente no-poder de la posibilidad “imposibilitante” en cuanto no-ser, en cuanto nada. Pero el mismo concepto de *Geworfenheit* y de facticidad (posibilidad fáctica, sí, pero fáctica posibilidad) exige acabar con una noción puramente “negativa de la nada”, como si la facticidad de la existencia no mostrase precisamente que únicamente puede haber poder delante de un “no” que impera y hace frente, y, al contrario, que este “no” ha de ser una positividad para poder imperar, con lo que hay que conceder que la “nada” posea su pro-

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

pia “aseidad” posibilitante. La oposición ser/nada no puede ser una mera oposición óptica y de exterioridad, porque, entonces, decir que la “nada” pone el *Dasein* implicaría una contradicción, siendo ella misma una proposición sin sentido, ya que ¿cómo puede surgir algo de la “nada”? Consecuentemente, el no poder del *Dasein* no es no-ser, puro vacío de poder, sino superioridad del poder del ser que el *Dasein* experimenta como un límite de su propio poder:

“Cuando el “ser ahí”, precursando la muerte, permite que ésta se apodere de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar superpotencia de su libertad finita, para tomar sobre sí en ésta, que sólo es en el haber hecho la elección del caso, la impotencia del “estado de abandonado” a sí mismo”¹⁰.

El límite del *Dasein* no es exterior a su ser, y la relación que existe entre los dos extremos no tiene nada que ver con una relación entre dos entes, entre cosa y cosa. Esta relación externa imposibilitaría la unidad estructural del *Dasein* en cuanto posibilidad fáctica y fáctica posibilidad. Pero el *Dasein* es el lugar del ser: la potenciación posibilitadora del no-poder del *Dasein*, comporta la realización de su ser, y, consecuentemente su potenciación. Aquí el no-poder, o la impotencia radical equivale a la misma potencia como lugar del ser. Por eso no es extraño que M. Heidegger cualifique el *Dasein* como “resuelto” (*Entschlossenheit*), en el límite de esta tensión posibilitadora-imposibilitadora como una impotente superpotencia del “ser ahí”, esencia del ser hacia la muerte.

Y, en segundo lugar, conviene recordar también que el *Dasein* se caracteriza fundamentalmente por el existencial de la comprensión (*Verstehen*). Y, así, desde este nuevo ángulo, se ha de reconocer, ante todo, que la manifestación del ser no debe confundirse con el simple imponerse de un ente, sino como la desocultación del sentido o devenir de la verdad. El ser del *Dasein* es, entonces, la red de significados articulados de forma estructural y proyectivamente. Con todo “comprender” no equivale a “conocer”. Antes bien es algo que propiamente se opone a este último concepto. Así, mientras que el conocimiento exige la objetivación de un contenido, únicamente hay comprensión cuando el sentido y la posibilidad proyectiva se fundan en una unidad. El “ser-ahí” es “comprensión”, y no simplemente “comprende”, lo cual significa que siempre se mantiene en un determinado compromiso, auténtico o no, que existe en cuanto que está inmerso en una esfera de vali-

¹⁰ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trad. De J. Gaos, F. C. E. México, 1982, p. 415.

dez, y que, consecuentemente, es como un lugar del ser. El “ser-ahí” no es un sujeto que decide una toma de posición, sino que existe en un vínculo, y como vinculación. Esta vinculación es lo que debe llamarse “comprensión”.

Por último, el *Dasein* es “palabra”, interpretación y lenguaje. La comprensión está siempre articulada en una red de significados estructural y proyectiva, tal como hemos indicado. El carácter de esta articulación fundamenta la interpretación de las cosas y la posibilidad de la palabra. Pero no hay que olvidar que el significado, en un sentido ordinario y cotidiano, acaba por remitir al campo originario de la *Rede*, en el que la palabra originaria no tiene un mero carácter lingüístico, sino ontológico. En otros términos, el significado es primariamente regla de síntesis, fundamentando la aparición de la cosa como una unidad determinada y, únicamente en segundo lugar, se presenta como concepto, como abstracción que subsume las realidades individuales concretas. Esta referencia constitutiva y anterior al conocimiento mismo es el comprender hablante e interpretador, que puede entenderse como “instancia abridora de mundo”. Si la comprensión proyectual, posibilidad del “ser ahí” se presenta siempre de modo articular y descubridor, descubrir es manifestar el fenómeno en su ser, o dicho de otra forma, interpretar lo inmediato remitiéndolo hacia la esencia. El *Dasein* se constituye como interpretación del ser en general sobre cuyo fondo se autointerpreta él mismo en términos auténticos o inauténticos. El *Dasein*, ve y mira a través de él mismo, teniendo acceso a la existencialidad de la existencia como una posibilidad fundamental de comprender el ser. Por eso, debe abandonar y dejar atrás la existencia cotidiana que tiende a igualar y equiparar toda la realidad bajo el paradigma de la cosa sensible y del tiempo como una sucesión infinita en la que la finitud y la angustia de la facticidad quedan suprimidas. Del mismo modo, como existe una tendencia al descubrimiento, se da también una correlativa huida delante de su ser, y una identificación interpretadora hablante con las cosas presentes. El carácter interpretativo y descubridor del *Dasein* apunta al doble movimiento de huida y de acercamiento a la existencialidad de la existencia en la que tiene lugar la estructura articulada de la comprensión.

Llegados a este momento del hilo teórico por el que se desarrolla nuestra especulación, nos encontramos con que, a continuación, debemos abordar, aun cuando ello sea de forma sucinta, las consecuencias teóricas que implica el olvido de la relación entre la filosofía como práctica académica y la filosofía como experiencia del fundamento último del sentido del ser. La tendencia del *Dasein* a autointerpretarse en términos substantialistas, tal como acaba ocurriendo en ciertas orientaciones de la ciencia empírica o, incluso, cuando la filosofía, absorta por el quehacer científico, adopta la forma de una

pura racionalización cientifista de sus propios problemas. Efectivamente, estos extremos no tienen lugar en el desarrollo hermenéutico de Gadamer, pero si cabe afirmar que este “discípulo” de Heidegger, con su interpretación de la instancia abridora del mundo como experiencia del “tú”– frente a la experiencia de la muerte acuñada por el “maestro”–, prepara el terreno para la incorporación del nudo teórico heideggeriano, –la posibilidad comprensiva fáctica– a un marco significativo totalmente ajeno, y finalmente, para el desarrollo de todas las aporías idealistas inherentes, a una exégesis del *Dasein* que reduce el fenómeno de la existencia a mera individualidad empírica, resucitando bajo una nueva modalidad, la ontología de la cosa.

En las fases tardías de la obra heideggeriana, observa Habermas un alejamiento de los términos “experienciales” propios de *Sein und Zeit*. Sostiene este autor, en efecto, que en la *Kehre* el lenguaje pasa a ocupar el lugar del “ser ahí” como fundamento de la productividad de la abertura constituyente, lo cual tiene lugar como una consecuencia redefinidora del marco semántico que permite el acceso a la experiencia de la instancia abridora de mundo. A pesar de que haya motivos sobrados para negar explícitamente la validez de la idea de un “segundo Heidegger” radicalmente opuesto al primero, parece ser que esta hipótesis tiene un carácter decisivo para las operaciones estratégicas posteriores del proyecto crítico:

“Heidegger rechaza el concepto de libertad desarrollado por la ontología existencial. El *Dasein* ya no es considerado autor de las proyecciones del mundo, a cuya luz el ente se muestra a la vez que se hurta, antes bien, la productividad de la creación de sentido abridora de mundo queda transferida al Ser mismo”¹¹.

Con todo, ya hemos indicado que el concepto de *Dasein* nace del rechazo de una subjetividad soberana, de manera que la libertad se concibe única y exclusivamente como un privilegio de la disponibilidad hacia la manifestación del ser y no como una proyección de sentido pura y simplemente subjetual. Y olvidar el sentido de la *Geworfenheit*, entendida como “posibilidad fáctica” llega de forma inevitable a un grave malentendido, ya que lo fáctico es precisamente lo que el *Dasein* no puede modificar, a saber, el horizonte de sentido heredado, lo que pertenece propiamente al ser. El esquema de una reubicación de la instancia abridora del mundo desde la subjetividad al ser mismo implica una inexacta interpretación del contenido de *Ser y tiempo*¹².

¹¹ Habermas, J., “Discurso filosófico de la modernidad”, Taurus, Madrid, 1989, p. 186.

¹² Cristina Lafont, en su obra “La razón como lenguaje”, parece inclinarse por la misma interpretación y camino. Vid. P. e. O. c., p. 73: “La diferencia específica que la *Kehre* trae con-

Propiamente hablando, todos estos tipos de interpretación se basan en una interpretación del *Dasein* como si se tratase de un mero individuo empírico de carácter óntico, y en la consecuente escisión entre este mismo individuo y el mundo abierto por el proyecto que cierra el esquema unitario básico del “ser-en-el-mundo”. Sin embargo una vez que se divide artificialmente al *Dasein* en fragmentos (tales como el comprender, el mundo, o los entes meramente intramundanos, etc) es posible acusar a Heidegger, pero sólo en este caso, de dejar restos injustificables, como productos desechables de una actitud que sigue adoleciendo de algún tipo de substancialismo. Así, se llega a olvidar que el lenguaje no se considera por Heidegger como una simple estructura formal, según el modelo estructuralista de un sistema anónimo en el que el *Dasein* se hubiese diluido, sino que linguisticidad, proyecto y facticidad son aspectos de una misma realidad. La red de significados es una red proyectiva inherente al *Dasein* y no una fuerza colateral o subalterna que se articulase según los principios de la teoría de sistemas. Por otro lado, el “ya siempre” en el que se inserta el *Dasein* remite al *Mit-sein* del “estado de interpretado” público, que se presenta como una especie de coagulación del “proyecto” en las instituciones sociales de la tradición. Precisamente, este carácter proyectivo y “coagulado” del lenguaje es el que posibilita la reapropiación auténtica de la tradición, es decir, la revitalización de sus experiencias originarias cosificadas por la práctica habitual de un “hablar sin ton ni son” y el proyectarse en la “cura” no talizada del “estado de yecto”. Sin embargo el estado de “interpretado” público no es exterior al *Dasein*, sino, justamente, una estructura del *Mit-sein*.

La analítica del *Dasein* permite realmente entender el concepto de “instancia abridora de mundo”. En efecto, se trata de dos conceptos que en un sentido muy amplio y general acaban por aproximarse inevitablemente, siendo aquél, fundamento del sujeto en el que se constituye la objetividad y la certeza científica. Sin embargo, en un sentido más restringido, la “instancia

siglo hay que remitirlo al problema estructural inherente a “Ser y tiempo”, que impide a éste proseguir en esa línea forzando a la *Kehre*. La raíz de este problema ha de buscarse más bien en la incompatibilidad entre la transformación hermenéutica pretendida por Heidegger, que conlleva la descentralización de toda instancia constitutiva de mundo, y la base metodológica desde la que Heidegger intenta llevarlo a cabo, es decir, la pretensión de elaborar una ‘Ontología fundamental’ basada en una ‘Analítica existencial del *Dasein*’ que obliga a Heidegger a retrotraer esa temática hermenéutica al esquema sujeto-objeto o, lo que es lo mismo a intentar remitir la constitución del mundo a la ‘estructura existencial del *Dasein*, (...). En la medida en que la consideración del *Dasein* como ‘arrojado’ a un mundo ‘ya siempre’ constituido, imposibilita o, mejor dicho, vacía de contenido todo intento de retrotraer a su vez la constitución de ese mundo a la estructura existencial del *Dasein*, dicha constitución queda inexplicable e inexplicable desde el utillaje metodológico de *Ser y tiempo*.

abridora de mundo” apunta al carácter normativo de la interpretación existencial auténtica que hace posible la manifestación del “ser”. El término remite en verdad al acontecimiento privilegiado (*Ereignis*) en el que el *Dasein* y el “ser” caminan confluyendo a un encuentro mutuo, en el que surge el horizonte significativo de un mundo, con su validez preteórica sustentadora. La idiosincrasia liberadora de sentido que determina al *Dasein* auténtico en cuanto ámbito de manifestación y de iluminación del “ser” es el que hemos de comprender cuando hablamos de una “instancia” o de una “ek-sistencia”¹³, que abra el marco semántico e interpretativo desde el que se puede llegar a articular la verdad objetiva y cualquier sistema de enunciados proposicionales o teorías. La “instancia abridora de mundo” y el *Dasein* son, por lo tanto, conceptos inseparables, pues éste último sólo puede “padecer” y “ser afectado” por la posibilidad de la interpretación inauténtica, como un resto exclusivamente antropológico, puramente “humano” y “empírico”.

Sea aceptable, o no, lo cierto es que se ha dado un tipo de interpretación, llevado a cabo entre otros por J. Habermas, y que ha sido recogida y concretada por otros autores de habla hispana¹⁴, que forma parte de una tendencia general en la apropiación contemporánea de Heidegger: la preocupación por el “lenguaje” permite proceder a una aproximación entre la filosofía continental a la corriente anglosajona de la filosofía analítica, con lo que es posible llevar a cabo una especial urbanización del agreste terrenitorio de la “nada”:

“La hermenéutica de la facticidad significa una transformación del sentido de la hermenéutica. En mi intento de describir los problemas, me dejé guiar por la experiencia de sentido que podemos hacer con el lenguaje, para descubrir en ello el límite impuesto. El “ser para el texto” que me sirvió de orientación no puede competir en radicalidad de la experiencia límite con el “ser para la muerte” y la pregunta interminable por el sentido de la obra de arte, o el sentido de la historia, que acontece, tampoco significa un fenómeno tan originario como la cuestión de la finitud planteada al “ser ahí” humano. Por eso pude entender que el Heidegger tardío opinara que yo había abandonado realmente la esfera de la inmanencia fenomenológica presente en Husserl y en mi primera formación neokantiana”¹⁵

¹³ La partícula “ek”, haciendo referencia a la “apertura posibilitadora”, y la “sistencia”, entendida como “facticidad irreductible”.

¹⁴ Ver p. e. la obra de C. Laffon, ya citada.

¹⁵ Gadamer, H. G., *Verdad y Metodo II*: Ed. Sigueme, Salamanca 1992., p. 323.

Sin embargo, esta des-radicalización y urbanización del pensamiento heideggeriano, llevada a cabo para el mejor uso por parte de los profesionales de la filosofía, no es, ni mucho menos, un hecho inocuo. Gadamer sigue compartiendo con Heidegger el proyecto común que cuestiona el prejuicio ilustrado de una razón autotransparente y absoluta fundada en la soberanía del “yo”, pero el marco significativo de la experiencia de la nada se ha esfumado. La identificación de razón y lenguaje juega un papel de límite constitutivo ante el imperio de la reflexión, en el momento en el que el modelo de la experiencia del “tú” introduce un nuevo marco significativo. En el seno de tal proyecto postilustrado, compartido en cierto aspecto con el maestro, Gadamer comienza a desarrollar una estrategia original que aparentemente debe reforzar el carácter limitador de la instancia abridora de mundo, haciendo explícito y consciente su papel normativo. El poder del “ser” llega a tener entonces no sólo un dominio tácito sobre la subjetividad inserta en el tejido lingüístico, sino que además se presenta como una exigencia vinculante de sometimiento a una autoridad convertida en histórica. La noción de lo “clásico” se refiere al contenido canónico de la tradición, es decir, la referencia al sentido fáctico inherente a nuestra cultura. Pero, paralelamente, la instancia abridora de mundo, sufre un deslizamiento semántico decisivo, en la medida que su paradigma de relación con la verdad pasa a ser una tarea académica de interpretación, entendida como una sosegada conversación entre sujetos, proyectada para alcanzar un entendimiento común. De este modo, puede observarse que la misma estrategia, tal como se había ideado, en vez de afianzar los propósitos sobre los que se había levantado, abre sus puertas a un planteamiento, en gran parte, contrario, como ocurre con el proyecto habermasiano que relega el planteamiento hermenéutico en provecho del “paradigma dialógico” propio de una intersubjetividad concreta y empírica, a pesar de que en su desarrollo puedan encontrarse trazas y restos de ciertos presupuestos trascendentales. La experiencia de la nada se reformula y transforma, puesto que a la postre hemos retornado al mundo de la experiencia natural, pudiendo concluir que H. G. Gadamer, a fin de cuentas, no consigue otra cosa que lo contrario de lo que se había propuesto. Por eso, en lo que sigue intentaremos resumir, de la forma más sucinta posible, los rasgos esenciales del pensamiento gadameriano que Habermas utiliza como “cabeza de puente” para ese giro experiencial al que acabamos de referirnos.

La experiencia hermenéutica, entendida ahora como una experiencia del “tú” se fundamenta en un sentido fáctico, históricamente devenido, que los hablantes remiten “ya siempre” al practicar la conversación, y que permanece esencialmente oculto como suelo táctico del propio acto de entendimiento

en cuanto está referido a alguien en concreto, Los hablantes siempre tienen entre sí algo más en común de lo que en su calidad de sujetos dialógicos empeñados en un entendimiento, se les opone superficialmente. Aquello en lo que los interlocutores están “ya siempre de acuerdo y que les permite plantear algo como problemático o discutible, es la instancia abridora de mundo, interpretada ahora gadamerianamente, a saber: la tradición, el lenguaje, el canon clásico, etc.

De este modo podemos considerar los diversos niveles en los autores a los que nos venimos refiriendo, formando un triple horizonte, ontológico, hermenéutico y lingüístico empírico, y que se podría representar del siguiente modo

	Heidegger	Gadamer	Habermas
Lingüístico-empírico		Academia	Conversación. Intersubjetividad.
Hermenéutico		Canon clásico Tradición Lenguaje	Mundo de la vida.
Ontológico	“Nada”: Silencio. Geworfenheit . Muerte.		

La experiencia hermenéutica exige también, por otro lado, que nuestra relación con el interlocutor sea una relación de “comprensión” (*Verstehen*), y no de “conocimiento objetivo” que, en principio, se explica desde la soledad de un único interlocutor con la naturaleza. Pero esta característica de la comunicación implica el hecho de que para nosotros, el significado es algo inseparable de la validez, que únicamente podemos apropiarnos de aquello que el oponente expresa si aceptamos su valor como “verdad posible”. Una actitud objetiva significaría que escuchamos lo que el “otro” dice, pero sin interesarnos por ello y en ello, y sin tener que compartirlo, sino como un rasgo característico de la persona, como un “dato” o un “hecho” de orden antropológico, sociológico o, incluso, psicológico. Esta sería, verdaderamente, una actitud como la que se manifiesta en el psicoterapeuta delante del enfermo, la del sociólogo ante un hecho criminal, o, la del antropólogo, cuando estudia fenómenos relativos a la religión animista. Gadamer, en contra, y desde su perspectiva, está habilitado para entender la experiencia hermenéutica como una experiencia ética dentro de la relación interpersonal.

En tercer lugar, la experiencia hermenéutica supone además la instancia abridora de mundo como sentido u orientación previa de la pregunta y la respuesta dentro de la cual los interlocutores están “ya insertos desde siempre”,

y la instancia abridora de mundo como “un interlocutor” delante del cual el individuo no adopta únicamente una actitud comprensiva, sino una actitud de sometimiento a la autoridad, pues el individuo acepta la irreductibilidad del lenguaje y por tanto la validez de la tradición en la que dicho lenguaje se articula. Validez no sólo indica aquí “verdad posible”, sino “verdad *tout court*”. La relación intersubjetiva en la que aparece en entendimiento intersubjetivo muestra ahora el abismo que la separa de este diálogo disimétrico entre el filólogo y la verdad “coagulada” en los textos clásicos. J. Habermas llega a plantear, y con toda razón, la cuestión de si es posible y cómo lo es un “diálogo” con la tradición cuando toda actividad crítica ha sido prohibida y una de las partes postergada y silenciada. Parece que el modelo dialógico, a pesar de los esfuerzos de H. G. Gadamer ha sido encasillada violentamente en el molde existencial de una experiencia silenciosa que viene a negar de raíz la posibilidad misma del diálogo: la experiencia de la “nada”, el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar “ser deudor”¹⁶.

J. Habermas, apelando al modelo dialógico, que ya Gadamer había puesto sobre la mesa, reclama la “posibilidad de crítica”, la exigencia de que las pretensiones de validez de la tradición sean desempeñadas en los mismos términos en los que cualquier interlocutor, como sujeto racional, está obligado a hacerlo. El intento gadameriano tiene así como única consecuencia efectiva una reconciliación del *Dasein* y de la “instancia abridora de mundo”, la cual pasa a identificarse con la intersubjetividad fáctica implicada en la realización de una racionalidad comunicativa. El *Dasein* entendido como el “aquí” del “ser”, se transforma en sujeto racional. La instancia abridora de mundo puede sufrir ahora todo tipo de manipulaciones semánticas hasta aparecer como un producto simbólico elaborado por la especie humana que ha de garantizarse la supervivencia y debe conseguir la eficacia adaptativa, de tal manera que aquél concepto en cuestión puede quedar radicalmente cuestionado por su excasa plausibilidad. En fin, se ha llegado al terreno del “idealismo de la lingüisticidad” donde puede quedar liquidado por ser una pretensión y una idea extremadamente ridícula.

La crítica habermasiana de Gadamer tiene dos aspectos que si bien pueden parecer, a una primera mirada, complementarias, en el fondo guardan y contienen un profundo antagonismo. Por un lado, J. Habermas está interesado por el potencial crítico de la hermenéutica delante de la versión positivista de las ciencias humanas y sociales, y en este sentido no es parco en elogios al autor de *Verdad y método*, ya que ha colaborado activamente en la elabo-

¹⁶ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, ed. cit. P. 323.

ración de una crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias del espíritu tal como lo había proyectado el historicismo. En la rehabilitación gadameriana de los “prejuicios”, Habermas descubre el espacio en el que se puede introducir, a su vez, el prejuicio ilustrado contra los prejuicios, es decir, el aparato crítico, de carácter político que el positivismo rechazaba en función de la estricta separación entre “hechos” y “valores” inherente a su concepción de la ciencia. Pero, por otro lado, el reconocimiento de la hermenéutica en cuanto identificación comprensiva de significado y validez, solamente puede tener utilidad para Habermas si cuestiona la metáfora conversacional del diálogo entre el intérprete y la tradición; y, radicalizando el carácter del diálogo mismo como un eje de la comprensión, niega la función normativa a la instancia abridora de mundo, resituándola en el individuo empírico. Sin embargo, estos dos movimientos complementarios y perfectamente coherentes, llegan a ser contradictorios cuando observamos que la supresión de la instancia abridora de mundo, en cuanto miembro de la relación dialógica no supone su liquidación definitiva, sino simplemente la refutación de la formulación gadameriana del concepto. De hecho, así, la instancia abridora de mundo vuelve ahora a su posición anterior de horizonte de sentido, según la versión heideggeriana original, e impone su dominio desde el exterior del diálogo, cuando precisamente la experiencia del “tú” en Gadamer permitía roturar un camino por donde la tradición transitaba hacia la conciencia de los interlocutores tornándose accesible a la racionalidad de una apropiación. Así pues, para llegar hasta las últimas consecuencias, Habermas debería negar también la función abridora de mundo atribuida al lenguaje por Heidegger, aunque realmente este paso no fue nunca dado por ese autor.

La experiencia del tú aparece entonces como un paradigma inestable situado a medio camino entre la ontología existencial de la facticidad y la ontología de la intersubjetividad, quedando apuntado, además, que las duras críticas que habitualmente lanza el propio Habermas contra el proyecto heideggeriano, permanecen en el interior de la experiencia del “tú”, y en el límite opuesto al de Gadamer, aunque sin salirse de él. En este sentido, no está de más recordar que C. Laffon ha puesto de relieve el hecho de que las críticas antiheideggerianas de J. Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* no sólo son incoherentes con sus propios desarrollos, sino que su filosofía toda depende del concepto heideggeriano de lenguaje como instancia abridora de mundo, escribiendo, además que “con esto no queremos decir que el origen de la problemática a la que nos referimos pueda remitirse a una paradoja interna de la teoría de Habermas, o a un callejón sin salida al que hubiera llegado ésta. El desencadenante ha de situarse, en realidad, en la decisiva

influencia que el pensamiento del último Heidegger ha ejercido en las distintas corrientes filosóficas de la segunda mitad de siglo”¹⁷.

Con todo, no estaría de más precisar que las paradojas idealistas que podamos encontrar en este ámbito de problemas no provienen de la instancia abridora de mundo, en cuanto tal, sino del uso que de dicho concepto hacen muchos autores, como el propio J. Habermas, descontextualizando la noción heideggeriana de lenguaje, para introducirla a renglón seguido en un marco ontológico totalmente ajeno, como el que ha propuesto la filosofía analítica del lenguaje, que en muchas ocasiones adolece de un insuperable naturalismo. El idealismo de la lingüisticidad responde a una contradicción interna y no resuelta del propio proyecto habermasiano, cuyas raíces remiten a la par, tanto a los orígenes marxistas de esta teoría, como a la concepción substancialista y naturalista del hombre. En virtud de esta doble filiación substancialista y subjetualista a la vez, Habermas elabora una concepción híbrida de elementos trascendentales y empíricas que acaba salpicando el concepto de instancia abridora de mundo, tiñéndola de un matiz que podría calificarse de empiocriticista: “Al tratar de combinar un planteamiento trascendental de las condiciones objetivas del conocimiento con otro “naturalista”, Habermas parece verse atrapado en un dilema: o la naturaleza que tiene el *status* trascendental de una objetividad constituida y, por tanto, no puede ser fundamento del sujeto constituyente; o la naturaleza es el fundamento de la subjetividad y no puede, por tanto, ser simplemente una objetividad constituida”¹⁸. Esta situación de ambivalencia que J. Habermas arrastra desde la época de *Conocimiento e interés* continúa sin encontrar solución de ninguna clase en su *Teoría de la acción comunicativa*, al llevar a cabo una revisión de la teoría de los actos de habla tal como lo había proyectado J. R. Searle¹⁹, y que ahora se puede reintroducir estableciendo la vinculación constitutiva entre el significado del lenguaje y el contexto horizontal de un conocimiento del mundo, teniendo que recurrir al concepto de *Lebenswelt* como condición de posibilidad de la acción orientada al entendimiento. Este concepto, empero, vuelve a ser una versión de la instancia abridora de mundo, a pesar de no encontrar un lugar estable entre el naturalismo de la intersubjetividad, el subjetivismo de la racionalidad y la facticidad trascendental del “siempre ya”. Por eso el propio Th. Mac Carthy puede escribir que “A juicio de Michael Teunissen, la causa de este dilema radica en la misma idea de teoría críti-

¹⁷ Laffon, C., ed. cit. p 134.

¹⁸ Mac Carthy, Th., *La Teoría crítica de J. Habermas*, Ed. Tecnos, Madrid, 1978, pp. 136-137.

¹⁹ Searle, J. R., *Expresion and Meaning*, Cambridge University Press, 1979.

ca...(La) teoría de los intereses cognoscitivos muestra una tendencia a recaer en ese estado que pretendió superar— el estado de una ontología de la naturaleza incuestionablemente objetivista...Y las raíces de esta recaída hay que buscarlas en la sobrecarga de que es objeto el sujeto empírico...Si miramos las cosas desde una perspectiva histórica, todos los representantes de la Teoría crítica repiten, por su parte, una vez más la repetición posthegeliana de Kant (...) que intentaron, sobre todo, los hegelianos de izquierda. Considerada desde un punto de vista sistemático, esta sobrecarga (...) es el resultado de la transferencia de las facultades que Kant había dotado a la ‘conciencia en general’, a la especie humana”²⁰.

En consecuencia el tema que muchas veces se intenta afrontar en términos de filosofía del lenguaje y de forma exclusivamente técnica, en realidad responde a una cuestión que de hecho pertenece a la Ontología, a la experiencia del ser. Realmente es en la muchas veces menospreciada Ontología fundamental donde el problema de la dicotomía entre lo trascendental y lo empírico recibe el empuje fundamental con el que se determina el concepto de posibilidad fáctica o facticidad trascendental articulando los significados básicos de *Ser y tiempo* y que H. G. Gadamer desaprovecha con su “experiencia del tu”. Frente a la discutible mezcolanza que muchas veces se intenta entre lo empírico y lo trascendental, el *Dasein* representa un concepto unitario desde donde plantar una auténtica salida a ciertos dilemas habermasianos. Desgraciadamente esta salida exige la “experiencia de la nada”, oponiéndose a todos los lugares comunes de la utopía ilustrada, de la que difícilmente puede prescindir el progreso mismo de la filosofía.

4. La experiencia de la nada y la experiencia del “tú”

En la *Lógica de las ciencias sociales* J. Habermas reivindica la concepción del lenguaje de H. G. Gadamer, frente a la doctrina sociológica de Alfred Schütz, y la teoría de los juegos del lenguaje de L. Wittgenstein. La primera de éstas últimas, a pesar de la transformación del planteamiento fenomenológico que el autor llevó a cabo, todavía permanecería vinculada a una idea de lenguaje como instrumento o sistema de signos fundamentados en las operaciones “apresentativas” de un “yo” que sigue siendo trascendental, mientras que en el caso de Wittgenstein en el *Tractatus*, se relega en parte el carácter constitutivo de la palabra, desde su concepción de un lenguaje optimiza-

²⁰ Mac Carthy, O. c. pp. 138-139.

do y artificial para la transmisión de información. La función constitutiva del lenguaje, sin embargo, donde exhibe toda su radicalidad es en la “instancia abridora de mundo”, un concepto de raíces heideggerianas que pervive en el planteamiento gadameriano y que resulta inseparable de la ontología existencial. Sin embargo, lo que en primer lugar pretende aclarar J. Habermas es su intención de liberarse de la dimensión ontológica del problema, acusando, a su vez, al propio H. G. Gadamer de dar a la instancia abridora de mundo un especial giro que podría resultar, en el fondo, arbitrario²¹. Y, concretamente, en esta línea crítica, el frente de ataque contra Gadamer es doble:

Por un lado, trata de sobrepasar la dimensión hermenéutica mediante una teoría de la competencia comunicativa que explique reconstructivamente esa misma situación hermenéutica, y que, en consecuencia, disuelva la facticidad de base, que la (des)fundamenta, en la total autotransparencia de la razón. Esta pretensión no ha terminado con efectividad de llevarse totalmente a término, aunque por sí misma expresa muy bien cuál es el sentido de la “reivindicación” habermasiana de la “experiencia hermenéutica”. Un mero entendimiento y acuerdo provisional frente al positivismo, pero que en el fondo no oculta su meta final de corte racionalista. Por otra parte, se lleva a cabo una crítica interna que supone distinguir el consenso fáctico de la vinculación tradicional, y el consenso contrafáctico fundamentado en las condiciones normativas inherentes a la competencia comunicativa de los hablantes, gracias a lo cual se puede distinguir y oponer entre el entendimiento válido y el pseudoentendimiento. Uno y otro frente constituyen una línea desarrollada por la crítica de J. Habermas, al considerar que Gadamer da una preeminencia artificial al consenso fáctico ignorando “la fuerza de la reflexión que se desarrolla en la comprensión”²². La relación entre el polo del consenso fáctico, es decir la autoridad, y el polo del consenso contrafáctico, la crítica, es concebido como una dialéctica de la intersubjetividad “por producir”, frente a la intersubjetividad “ya siempre producida”. Habermas rechaza el papel prioritario, atribuido por Gadamer al polo de la autoridad, “por sus inaceptables consecuencias normativas”²³. Su objetivo es transferir la función normativa “hipostatizada” en la tradición al polo crítico de la intersubjetividad propiamente dicha, y, por tanto, a la razón discursiva. Habermas, en definitiva, busca una hermenéutica críticamente ilustrada, que no deje relegado el papel de la crítica:

²¹ Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 300.

²² *O. c.*, p. 254.

²³ Laffon, C., *O. c.*, pp. 140-141.

“Gadamer tiene a mano un argumento sistemático. El derecho a la reflexión exige la autolimitación del enfoque hermenéutico; ese derecho exige como tal un sistema de referencia que trasciende como tal el plexo de la tradición; sólo entonces podrá criticarse también la tradición. Pero, ¿cómo legitimar a su vez ese sistema de referencia si no es mediante la apropiación de la tradición?”²⁴

Sin embargo, la parte más productiva e importante de la obra habermasiana hay que situarla en el desarrollo de este polo crítico de la situación hermenéutica, porque esto nos permite volver a encontrar la facticidad al final de su mismo camino. En *¿Qué significa pragmática universal?* avanza en este planteamiento inclinándose por la idea gadameriana de identificación entre significado y validez. De este modo, vuelve a centrar la experiencia del “tú” en un análisis formal de los supuestos pragmáticos del habla, entendiendo que son universales e independientes del consenso fáctico, y ello de tal manera que podemos contar con ellos como un fundamento trascendental de un consenso contrafáctico. Pero este intento puede estar condenado al fracaso, ya que “únicamente se tematizan las condiciones de posibilidad del entendimiento mutuo desde la perspectiva de los participantes en la comunicación, por lo que, *intentione recta* se deja sin responder la cuestión de qué condiciones tienen que estar fácticamente dadas para que la acción orientada al entendimiento, en cuanto tal, pueda tener lugar”²⁵. Tales condiciones nos remiten una vez más a la instancia abridora de mundo en cuanto función cognitiva del lenguaje, precisamente la función que Habermas arrincona, al estar más interesado en la función comunicativa. Tal como se ha pretendido en alguna ocasión²⁶, la solución de este problema pasaría por rehabilitar la dimensión cognitiva del lenguaje en términos realistas, analizando las estructuras formales inherentes al lenguaje mismo, aun cuando, como es natural, también se precise esclarecer si se habla del lenguaje desde el punto de vista lógico y lingüístico, lo cual debe suponerse necesariamente, o si también se tiene en cuenta el carácter ontológico constituyente de la *Rede*, anterior a todo enunciado explícito.

La pragmática universal del lenguaje se propone identificar y reconstruir las condiciones generales de entendimiento posible. Así, concibiendo al lenguaje como el medio específico en el que se da la comprensión mutua, se coloca la acción comunicativa en el centro de todas las variedades posibles de acción social definiéndola en términos de actos de habla verbales, frente a

²⁴ Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit. p. 256.

²⁵ Laffon, C., O. c., p. 147.

²⁶ Vid. *Ibid.*

acciones no verbalizadas de comunicación y de las expresiones ligadas al cuerpo, y actos orientados al entendimiento coincidiendo con la intención interna del hablante. A pesar de que estas decisiones han sido muy criticadas porque Habermas no habría llevado a cabo con respecto a ellas ningún intento de fundamentación, nosotros por nuestra parte con la pretensión de ir recogiendo cabos para concluir nuestro tema, nos limitaremos a exponer de forma muy resumida los principales rasgos de su análisis. Y así, por cuanto se refiere al *status* de estas condiciones pragmático-formales, J. Habermas las cualifica de transcendentales en un sentido técnico, siendo constitutivas de todo conocimiento posible, y por consiguiente, con un cariz claramente normativo, aunque, por otro lado son también instancia evaluadora, con lo que puede decirse, tal como lo hace C. Laffon que: “con esta diferenciación, Habermas quiere poner en claro un sentido de validez, que dichas presuposiciones vendrían a garantizar, distinto (y más ambicioso) de la mera validez inherente al concepto de “seguir una regla” puesta en juego por Wittgenstein. Lo que se sigue de transgredir una presuposición constitutiva de un determinado juego de lenguaje (o juego en general) es que no se juega ese juego, sino otro diferente (o ninguno); lo que se sigue de transgredir una presuposición necesaria para el logro del entendimiento –telos inherente a la acción comunicativa– no es que este no tenga lugar, sino el fracaso de dicho entendimiento”²⁷. Por esta razón, precisamente, es muy difícil hablar de trascendentalidad en sentido riguroso, tomando como paradigma la noción kantiana. Únicamente se puede hablar de esta forma utilizando un lenguaje relativamente analógico y derivado. Por eso el propio J. Habermas llega a reconocer que esas condiciones de posibilidad del entendimiento:

“Se asemejan a condiciones transcendentales en la medida en que el uso del lenguaje orientado al entendimiento no podemos evitar hacer determinadas presuposiciones generales. Pero, por otra parte, no son transcendentales en sentido estricto porque a) podemos actuar también de otro modo distinto al comunicativo, y porque b) la inevitabilidad de las presuposiciones idealizantes no implica también su cumplimiento fáctico”²⁸.

No es el momento de llevar a cabo ninguna exposición completa del conjunto de presuposiciones del entendimiento, como son la inteligibilidad, la

²⁷ O. c., p. 149.

²⁸ Habermas, J., *Entgegnung*, en Honneth, A y McCarthy: “Komunikatives Handeln, Frankfurt, 1986, p. 346, Apud. Laffon, C. O. c. p. 149.

verdad, la veracidad y la rectitud²⁹. Estas condiciones formales de acción orientada al entendimiento ponen de manifiesto el concepto de unidad o identificación entre significado y validez que en Gadamer tenía un sentido propiamente moral. En efecto, el acto de habla comporta una doble estructura en virtud de la cual podemos afirmar que el significado gramatical no agota el contenido semántico de una oración. O, en otros términos, que las pretensiones de validez ligadas a una oración determinada pueden variar el sentido de esta oración independientemente de su significado gramatical. De este modo, todo acto de habla establece una red de relaciones con la realidad según se trate de una pretensión de validez en referencia a la realidad exterior, de una pretensión de validez normativa, o de una pretensión de veracidad. Sin embargo, lo que interesa a Habermas es destacar el potencial reflexivo y crítico de la identificación entre significado y validez que H. G. Gadamer había relegado sistemáticamente. En efecto, todas estas pretensiones de validez, en la medida en que constituyen referencias a distintos núcleos de realidad, comportan un elemento y contenido cognoscitivo que ha de ser distinguido del acto ilocutorio que hace referencia al hablante. De esta manera, la reducción de la validez y la interrupción del proceso de entendimiento libera los correspondientes discursos fundadores, y, por tanto, el elemento reflexivo que Habermas pretende acentuar:

“Mi tesis es pues, la anticipación de una situación ideal de habla es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional. Al mismo tiempo, esa anticipación es una instancia crítica que permite poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y proceder a comprobar si puede considerarse indicador suficiente de un entendimiento real”³⁰

Ya hemos hecho referencia más arriba a la revisión que Habermas habrá de llevar a cabo en su proyecto de pragmática universal para manifestar el carácter estructural de la instancia abridora de mundo de los análisis que Searle había llevado a cabo en su obra *Expresión y significación*. El concepto de *Lebenswelt* implica, de este modo, dentro de la *Teoría de la acción comunicativa* el reconocimiento de una derrota. Sin embargo, lo que ahora nos debería interesar y destacar aquí es la posibilidad de introducir una nueva inflexión en la misma estrategia habermasiana y encontrar en el interior de la

²⁹ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987-1989 Vol. I, p. 420, y vol. III, p. 300.

³⁰ *O. c.*, vol III, pp. 105-106.

razón, independientemente de su fundamentación en la instancia abridora de mundo, los elementos de facticidad que Habermas quiere eludir mediante una reflexión erosionante del límite de autoridad. Sin embargo, de esta cuestión es imposible ocuparnos ahora, debiéndolo dejar para mejor ocasión.